

М. Я. СЮЗУМОВ

**ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ  
ИСТОРИОГРАФИИ ИСТОРИИ ВИЗАНТИИ  
ИКОНОБОРЧЕСКОГО ПЕРИОДА**

Трудно указать какой-либо период истории Византии, изучению которого было бы посвящено такое большое количество трудов, как время иконоборчества. Иконоборчество рассматривается с самых различных точек зрения и в самом различном плане — и как религиозная догма, и как философская система, и как «национальная традиция», и как социально-политическая реформа. На историографии византийского иконоборчества так или иначе отразились все направления исторической мысли, а в концепциях, предложенных учеными, в их отношении к борющимся сторонам ярко проявилось влияние событий и идей, современных этим историкам.

**КЛЕРИКАЛЬНАЯ ИСТОРИОГРАФИЯ XVI—XVII вв.**

В историографии иконоборческого периода невозможно провести четкую границу между богословско-церковной и собственно исторической литературой. И богословы, и историки занимались преимущественно историей споров об иконах. При этом историография иконоборческого движения с самого начала приобрела ярко выраженный актуальный характер. Оно и понятно. Первые шаги в ее разработке относятся к XVI—XVII вв., ко времени религиозных войн эпохи Реформации, заливавших Европу потоками крови. Вопрос о почитании икон был в XVI—XVII вв. одним из тех, вокруг которых велась острая борьба: иконоборческие движения в это время захватывали широкие массы и подчас выливались в мощные революционные выступления против всей системы феодальной эксплуатации. Естественно, что все эти волнующие события не могли не повлиять на историческую мысль.

Византийское иконоборчество рассматривалось в эпоху Реформации, как внутрицерковное движение. Поскольку папство в споре об иконах отстаивало иконопочитание, лютеранские историки XVI в. в своих «Магдебургских центуриях» впервые за много веков церковных проклятий иконоборцам стали реабилитировать их. Они считали деятельность иконоборческих императоров соответствующей духу подлинного христианства<sup>1</sup>. Напротив, католические историки, из которых необходимо особо отметить Ц. Барония<sup>2</sup> и Л. Мэмбура<sup>3</sup>, видя в иконоборцах предшественников ненавистного им Лютера, обрушились на иконоборчество, как бы продолжив

<sup>1</sup> Mathias Flacius. Centuriones, Historia ecclesiae Christi, I—VII. Basilae, 1559—1574.

<sup>2</sup> C. Baronius, card. Annales ecclesiastici, 12 vol. 1588—1607, ed. Mansi Lucae.

<sup>3</sup> J. Maimbourg. Histoire de l'hérésie des Iconoclastes. Paris, 1683.

тем самым традицию, установившуюся еще со времени VII вселенского собора. В произведениях католических издателей и комментаторов житий святых иконоборцы — это злобные нечестивцы, враги и гонители церкви. В этом отношении ученые иезуиты XVII в. сходятся во мнениях и с православным составителем «Четви Миней» конца XVII в. Дм. Ростовским, который не упускает случая подчеркнуть свое злобное отношение к «звероименитому» Льву III и «гноеименитому» Константину V.

Протестантские историки церкви, в частности немец Фр. Шпангейм<sup>4</sup> и француз Жак Банаж<sup>5</sup>, ответили на нападки католических авторов страстной апологией иконоборчества.

Дискуссия между обеими сторонами по вопросу об иконоборчестве приняла грубый и взаимно оскорбительный характер. Объективно положительным результатом ее явилось то, что в XVI—XVII вв. были изданы и прокомментированы основные источники по истории иконоборческого периода<sup>6</sup>.

### ИКОНОБОРЧЕСКОЕ ДВИЖЕНИЕ В ИСТОЛКОВАНИИ ПРОСВЕТИТЕЛЕЙ

Просветительная философия XVIII в. вела смертельную борьбу со средневековьем. Особенную ненависть ученых эпохи Просвещения вызвали всевозможные суеверия, которые сковывали сознание масс.

Иконопочитание рассматривалось просветителями, как одна из гнуснейших форм «суеверия». Поклонение иконам, с их точки зрения, унижает человеческое достоинство. Греки, по мнению Ш. Монтескье, впали в идолопоклонство, христианство в Византии вырождалось. Таков взгляд автора знаменитого трактата «Размышления о причинах величия и падения римлян» на положение дел Византийской империи<sup>7</sup>.

Весьма красочно объясняет Монтескье потребность иконопочитания для церкви. Подобно тому, как скифы, чтобы легче держать своих рабов в повиновении, выкалывали им глаза, византийское духовенство затемняло сознание верующих суевериями, чтобы держать их в тупом рабстве. Единственным мотивом деятельности императоров-иконоборцев было, по мнению Монтескье, стремление покончить с гнусным суеверием, произвести очищение христианства. Французский философ резко обрушивается на монахов, которые «не переставали постоянно терзать волнениями тот мир, от которого они отказались». Однако, будучи просветителем, Монтескье не одобряет по сути дела и императоров-иконоборцев, как не одобряет он и Реформацию XVI в. за ее слишком грубые, как ему представляется, насильственные мероприятия.

Взгляды Монтескье на иконоборчество стали определяющими для всех историков-просветителей XVIII в.

Наиболее крупным из них был, как известно, Эдуард Гиббон. Его капитальный труд «Упадок и гибель Римской империи» в течение длительного времени служил главным источником сведений по истории Византии

<sup>4</sup> «Historia imaginum restituta».

<sup>5</sup> J. Basnage de Beauvil. Histoire de l'Eglise depuis Jésus-Christ. Amsterdam, 1699.

<sup>6</sup> Нужно отметить особенно издание Бrevиария патриарха Никифора, выполненное иезуитом Д. Петаном (Paris, 1616), издание произведений Феофана и Льва Грамматика (1655), а также продолжателей Феофана (1685), осуществленные доминиканцами Гоаром и Комбефисом.

<sup>7</sup> Ch. Montesquieu. Considération sur les causes de la grandeur des Romains et leur décadence. Paris, 1830. Русск. перевод: Ш. Монтескье: Избранные сочинения. М., 1955, стр. 146.

не только в XVIII в., но и отчасти в XIX в.<sup>8</sup> С едкой иронией излагаются здесь факты религиозной борьбы и нетерпимости в Византии. В основном Гиббон сочувствует иконоборчеству; говоря о соборе 754 г., он признает в этом движении наличие и здравомыслия, и благочестия. Чтобы охарактеризовать отношение Гиббона к иконопочитанию, достаточно привести его отзывы о соборе 788 г.: «Акты Никейского собора, — писал историк, — представляют собой интересный памятник суеверия и невежества, лжи и безрассудства» (т. 5, стр. 424), или: «Сердечный союз монахов и женщины одержал решительную победу над рассудком и авторитетом мужчин» (там же, стр. 423).

Одновременно с Гиббоном историю Византии писал Шарль Лебо<sup>9</sup>. Период иконоборчества освещен у него очень подробно, однако его труд представляет собою не критическое переложение источников. Основной тезис Лебо: когда государь желает стать богословом, он делается тираном<sup>10</sup>.

### ИКОНОБОРЧЕСТВО В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ ИСТОРИКОВ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX в.

Влияние Гиббона на историческую мысль было весьма значительным. Однако после Французской революции, когда буржуазно-либеральную интеллигенцию охватил ужас перед методами политики якобинцев, отношение к иконоборчеству в буржуазной историографии изменилось. Показательны взгляды известного немецкого историка Фридриха Шлоссера. Как просвещенный, либерально настроенный исследователь, он, разумеется, считал позицию иконоборцев правильной. Но Шлоссер выступал приверженцем идей гуманности вообще и не был борцом против тьмы и невежества. Его «История»<sup>11</sup> представляет собой образец строго выдержанной оценки деятельности отдельных политиков и правителей с точки зрения отвлеченно понимаемых принципов морали и «человечности».

Все это сказалось на трактовке Шлоссером иконоборчества, которому он посвятил специальный труд<sup>12</sup>. Хотя Шлоссер признавал иконопочитание суеверием, однако оно было, полагал он, привычным для масс, укоренившимся, вошедшим в народный дух, а потому и борьба с иконопочитанием являлась излишней. По Шлоссеру, иконоборчество было навязано Львом III наперекор привычным верованиям народа и против воли церкви; тем самым в жизнь Византии были внесены тяжелые смуты.

В русской историографии сходные взгляды развивал П. Н. Кудрявцев. В работе «Судьбы Италии» он также рисует иконоборцев просвещенными, доброжелательными, но беспочвенными доктринерами-реформаторами<sup>13</sup>. С его точки зрения, народные массы, погрязшие в тупом суеверии, были сплошь фанатичными иконопочитателями; иконоборчество — это какое-то интеллигентски-доктринерское течение, его сторонники не считались с народными верованиями и своими экспериментами внесли в историю Византии ужасы внутренней борьбы.

<sup>8</sup> E. Gibbon. The History of the Decline and Fall of the Roman Empire, with introduction, notes, appendices and index by J. B. Bury, vol. 1—7. London, 1896—1900; E. Gibbon. Decline and Fall of the Roman Empire, vol. 1—3 (Everyman's library series). London, 1954.

<sup>9</sup> Ch. Le Beau. Histoire du Bas-Empire, vol. 1—27. Paris, 1756—1779. Nouv. éd. Vol. 1—26. Paris, 1831—1832 (для данного периода — vol. 12—13).

<sup>10</sup> Ch. Le Beau. Op. cit., vol. 12, p. 152.

<sup>11</sup> F. G. Schlosser's Weltgeschichte für das deutsche Volk, I—XXII. Frankfurt a. Main, 1826—1849.

<sup>12</sup> F. Schlosser. Geschichte der bildstürmenden Kaiser des Oströmischen Reiches. Frankfurt a. Main, 1812.

<sup>13</sup> П. Н. Кудрявцев. Судьбы Италии от падения Западной империи до восстановления ее Карлом Великим. СПб., 1850.

Конечно, эта концепция, представляющая иконоборцев просвещенными деспотами, не понятыми темными массами, неправильна по существу. Для ее подтверждения потребовалось бы доказать особую приверженность народных масс к почитанию икон, что сделать невозможно; кроме того, известно, что иконоборцы были столь же темными, фанатично религиозными людьми, как и иконопочитатели. Ни о какой «просветительной задаче» иконоборцев не может быть и речи. Попытка уподоблять императоров Исаурийской и Аморийской династии Иосифу II была не чем иным, как модернизацией истории.

Идеи просветительской философии подверглись в начале XIX в. резкой критике представителями романтического направления в историографии. Интересно, однако, что в сочинениях, трактующих историю Византии, романтическое отношение к средневековью не получило своего выражения.

Просветительская оценка истории Византии сделалась к тому времени общепризнанной. Протестовать против нее было чрезвычайно трудно. И хотя в годы борьбы греков за свое освобождение мощные филэллинские настроения, охватившие умы прогрессивной европейской интеллигенции, обеспечивали, казалось бы, все возможности для распространения идей романтизма и в историографии Византии, тем не менее влияние просветительской традиции оказалось настолько прочным, что филэллинские симпатии могли быть устремлены лишь в сторону античности. Настоящему филэллину было положительно невозможно обращаться к истории Византии, столь скомпрометированной в глазах передовой интеллигенции. Герои Миссолунги отождествлялись с античными спартамцами; напротив, Византия приравнивалась к Турции; под византинизмом разумелся тот самый деспотизм, тот гнет, против которого в первой половине XIX в. выступили греки. Этим объясняется, почему в историографии Византии не появилось тогда ни одного сколько-нибудь примечательного труда романтического направления. Мрачные образы и факты византийской истории, столь богатой примерами злоупотребления властью, политических убийств, придворных интриг, дикой жестокости, низкопоклонства и гнусной лести, всеобщей коррупции, — все это служило для историков-романтиков только черным, контрастным фоном по сравнению с «светлым» западноевропейским средневековьем.

На почве изучения истории Византии просветители и романтики сомкнулись друг с другом. Это еще более укрепило традиции, восходившие к Гиббону. Романтическое направление среди историков Греческого королевства тоже характеризовалось преклонением перед образами и героями древней Эллады и глубокой ненавистью и презрением к византинизму. Эти черты особенно были свойственны ученому издателю «*Bibliotheca graeca medii aevi*» — Константину Сафе. Он ненавидел Византию больше, чем Гиббон. С его точки зрения, вся история Византии — это борьба между благородным эллинизмом, с одной стороны, ханжеством, лицемерием, формализмом, убивающим поэзию и свободу личности, — с другой. Византия — это «смерть в жизни», это мумия, которую поддерживал эллинский бальзам. Византинизм — это победа варварского, «персидского» начала, против которого боролись эллины и Александр. Единственным просветлением на темном фоне византинизма Сафа считает иконоборческую эпоху. Давая свою трактовку поэмы Нонна о Дионисии, он считает Константина V Копронома воплощением этого лучезарного эллинского бога<sup>14</sup>.

<sup>14</sup> G. Sathas. *Bibliotheca graeca medii aevi*, vol. VIII. Paris, 1894. См. реп; А. Кирпичников. ВВ, II, 1895, стр. 442 сл.

Сенсационное выступление Якоба Фальмерайера, наделавшее так много шума вокруг истории Византии в 30-х и 40-х годах XIX в., не имело прямого отношения к историографии иконоборчества. Но поскольку Фальмерайер поднял вопрос о славянском влиянии на судьбы Византии, его концепция послужила толчком для последующего изучения ее истории VII—IX вв., т. е. как раз периода иконоборчества.

Начало нового подхода к иконоборчеству положил английский историк Джордж Финлей (1799—1875), принимавший участие в войне за освобождение греков. Финлей отчетливо видел разницу между современными ему греками и античными эллинами. Византию он также считал обществом совершенно особого порядка. Исходный момент ее истории Финлей видел именно в иконоборческом периоде. По его мнению, высказанному в «Истории Византии»<sup>15</sup>, только начиная с иконоборческой династии византийская история перестает быть восточноримской и приобретает свою чисто византийскую специфику. Доводы Финлея были малоубедительными — они носили скорее интуитивный характер. Историк больше чувствовал то новое, чем отличалась византийская империя VIII в. от юстиниановской, чем аргументировал свои положения. Но концепция Финлея имела все же большое значение в развитии историографии данной темы. Впервые иконоборцы были охарактеризованы не как религиозные, а гражданские реформаторы, преобразовавшие и оживившие весь строй Византии.

Последующим историкам удалось подкрепить эту концепцию Финлея солидными фактическими доводами.

#### ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ В ИСТОРИОГРАФИИ ИКОНОБОРЧЕСТВА ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX — НАЧАЛЕ XX в.

Новый этап в изучении иконоборчества начался со второй половины XIX в. До того времени иконоборчество трактовалось так или иначе в богословском плане: его изображали либо ересью, либо борьбой против суеверий, либо религиозной реформацией. В качестве источников привлекалась богословская литература, агиографические и исторические произведения. Тогда еще не предпринимались попытки связать иконоборчество с внутренней политикой империи и вообще перевести его изучение в круг вопросов социальной и экономической истории Византии.

Новый период открыло выступление берлинского профессора Цахариэ фон Лингентала, работавшего и в Российской Академии наук.

Издавая свои труды по истории византийского права<sup>16</sup>, этот ученый обратил особое внимание на «Эклогу» и «Земледельческий закон». Он отметил, в частности, что в «Земледельческом законе» не говорится о зависимых, прикрепленных к земле крестьянах, что крестьяне «Земледельческого закона» — это либо общинники, собственники участков земли, либо свободные арендаторы.

Как раз в те годы, когда Цахариэ встретился с названным памятником истории византийской деревни, одной из центральных проблем западноевропейской, а также русской медиевистики стала проблема общины. То было время триумфа теории Маурера, и естественно, что выступление Цахариэ получило широкий отклик, особенно в России, где вопросы аграрного развития находились в центре исторической и публицистической

<sup>15</sup> G. Finlay. History of the Byzantine and Greek Empires from 716—1453 2 vol., 1854; новое изд. — 1906.

<sup>16</sup> Zachariae v. Lingenthal. Innere Geschichte des Griechisch-Römischen Rechts. Leipzig, 1856, 1858, 1864; объединены: Geschichte des Griechisch-Römischen Rechts. Leipzig 1877; 3. Aufl. — 1892 (воспроизведено в 1955 г.).

мысли. Стало совершенно ясно, что именно в тот период византийской истории, который принято было называть иконоборческим, в жизни Византии произошли глубокие социально-экономические сдвиги.

Эти изменения в социальном строе Византии были тотчас же поставлены в связь с иконоборческой политикой Исаврийской династии. Исторические перемены легче всего объяснять реформами прогрессивных государей. К тому же с именами исаврийских императоров связывалось представление об их попытках борьбы с суевериями, которая, с точки зрения протестантской и просветительской историографии, явилась прогрессивной и реформаторской. Так в среде византийистов возник целый ряд теорий о реформах иконоборческой династии.

Устанавливая наличие свободной крестьянской общины и констатируя исчезновение категории энапографов, Цахаризэ заключает, что при Льве III Исавре были ликвидированы отношения колоната, т. е. было проведено освобождение крестьян от крепостного права<sup>17</sup>. На основании десятой статьи «Земледельческого закона» он утверждал, что в это время снизилась и арендная плата (с шестой до десятой доли урожая).

Исходя из всего этого, историк выводил стройную концепцию той борьбы, которая продолжалась в Византии более ста лет: «Отмена барщины, установление права свободного перехода и понижение земельной ренты не могли быть осуществлены, не затрагивая интересов крупных землевладельцев, особенно церквей и монастырей. В результате поднялась сильная реакция как против церковно-реформаторских стремлений исаврийских императоров, так и против их мероприятий, рассчитанных на улучшение благосостояния крестьянского сословия»<sup>18</sup>.

Считая иконоборцев крупными социальными реформаторами, действовавшими в интересах крестьянства, Цахаризэ, в то же время квалифицировал иконопочитателей, являвшихся противниками этих реформ, как сторонников социальной и религиозной реакции. Вместе с тем Цахаризэ пришел к выводу, что и появление свободной крестьянской сельской общины, и аграрная реформа исаврийских императоров совершались под влиянием массовой славянской иммиграции<sup>19</sup>.

Хотя эта гипотеза не подкреплялась документальными доказательствами, благодаря авторитету Цахаризэ она получила широкое распространение в литературе. Опираясь на концепцию Цахаризэ, Папарригопуло в 1878 г. в «Истории эллинской цивилизации»<sup>20</sup> изобразил иконоборчество, как «замечательную попытку социальной, политической и религиозной революции», во время которой иконоборцами было уничтожено крепостное право. По Папарригопуло, иконоборческая реформа, помимо устранения икон и мощей, имела в виду также изъятие народного образования из рук клира, уничтожение крепостного права, ограничение рабства, введение некоторой веротерпимости и вообще переустройство общества в более либеральном и светском духе. В преобразованиях Исаврийской династии он усматривал своего рода предвосхищение социальных принципов «современного европейского», т. е. буржуазного общества. Мало того, эта «эллинская» реформа, как утверждал Папарригопуло, была даже шире, нежели революции нового времени. В этих словах достигло своего апогея восторженное отношение к иконоборцам, наблюдавшееся в трудах указанных историков. Впрочем, кроме ссылок на Цахаризэ фон Лингенталля, Папарригопуло не приводил никаких аргументов в пользу своей теории. К то-

<sup>17</sup> Zachariae v. Lingenthal. Op. cit., 3. Aufl., S. 251.

<sup>18</sup> Ibid., S. 257.

<sup>19</sup> Ibid., S. 254.

<sup>20</sup> M. C. Paparrigopulo. Histoire de la civilisation hellénique. Paris, 1878, p. 182—241.

му же его труд окрашен в ярко националистические тона, вследствие чего изложение материала часто не критично.

Школа Цахариз — Папарригопуло может быть отнесена к либерально-позитивистскому направлению в историографии Византии. С легкой руки Папарригопуло иконоборчество стало изображаться в качестве социально-политического движения; его религиозно-догматическая сторона отошла на второй план, а иногда и вовсе игнорировалась историками.

Наиболее глубоко и всесторонне изменения в общественном строе Византии VII—IX вв. были изучены русскими учеными, которые поставили во взаимную связь славянское влияние и иконоборческую политику. На несколько десятилетий господствующей в русской науке сделалась «славянская теория» развития византийского социально-политического строя. Ее виднейшими представителями были В. Г. Васильевский<sup>21</sup>, Ф. И. Успенский<sup>22</sup>, А. С. Павлов<sup>23</sup>.

В основе этой теории лежали три положения:

- 1) с VIII в. в Византии существовало общинное землевладение;
- 2) византийская свободная сельскохозяйственная община — результат влияния славянской иммиграции, славянских родовых общинных институтов, или, по А. С. Павлову, «славянского права»;
- 3) организация византийской свободной деревни и общества в целом на новых началах есть дело реформ исааврийских императоров. Борьба вокруг этих реформ и приняла форму борьбы за иконы или против них.

Определяя существо иконоборческой политики, классическая школа русского византиноведения признавала, что иконоборцы вели борьбу против монастырского землевладения, принявшего в Византии размеры, опасные для государства. И В. Г. Васильевский, и Ф. И. Успенский приравнивали иконоборческую политику к мероприятиям, проводившимся Каролингами во Франкском королевстве. «Византийское правительство, — по словам второго из этих ученых, — начиная с эпохи иконоборцев стремилось утилизировать церковные земли на службу государства»<sup>24</sup>.

Однако ни В. Г. Васильевский, ни Ф. И. Успенский не трактовали иконоборчество только как борьбу за монастырскую землю. Иконоборчество рассматривалось ими в качестве целого комплекса реформ, направленных на реорганизацию византийского общества. Представители этого направления не говорили прямо о византийском феодализме, однако в их трудах была налицо тенденция приравнивать социальные явления, происходившие в VIII в. в Византии, к процессам, совершавшимся в это же время на Западе.

Хотя ни В. Г. Васильевского, ни Ф. И. Успенского нельзя считать буржуазными либералами, тем не менее в трактовке событий истории Византии периода иконоборчества оба они определенно находились под влиянием позитивистской методологии. При этом школа Цахариз — Васильевского понимала иконоборчество как политику императоров, иначе говоря, видела в нем лишь социальные преобразования, исходившие сверху, но отнюдь не широкое движение масс.

<sup>21</sup> В. Г. Васильевский. Законодательство иконоборцев. ЖМНП, ч. 199, октябрь 1878; ч. 200, ноябрь 1878; «Труды В. Г. Васильевского», т. IV. Л., 1930, стр. 139—235.

<sup>22</sup> Ф. И. Успенский. К истории крестьянского землевладения в Византии. ЖМНП, январь — февраль 1883; е го ж е. История Византийской империи, ч. II. Л., 1927.

<sup>23</sup> А. И. Павлов. Первоначальный славяно-русский Номоканон. «Записки Казанского ун-та», 1864; е го ж е. Книги законные, содержащие в себе в древн-русских переводах византийские законы. М., 1888.

<sup>24</sup> Ф. И. Успенский. Типик монастыря св. Маманта в Константинополе. «Летопись ист.-фил. об-ва при Новороссийском ун-те», 1892, т. 2, Византийск. отд., № 1, стр. 77.

Особенность построений, выдвинутых представителями этой школы, в том, что, в отличие от ученых, предлагавших сугубо идеалистическую трактовку иконоборчества, они совершенно не затрагивали богословско-догматической стороны движения: центр тяжести был перенесен на социально-политические преобразования периода иконоборчества.

Установки такого рода, навеянные позитивистской методологией, вызвали против себя в конце XIX в. ряд выступлений идеалистически настроенных историков реакционного направления.

Важным событием в развитии историографии иконоборчества было появление в 1890 г. труда Карла Шварцлозе<sup>25</sup>, где нашли запоздалое отражение идеи Гримма о самобытности «народной психики». Повышенный (на почве византийской истории) интерес школы Гримма к народным преданиям, нравам, мифам, суевериям как специфическому проявлению этой «народной психики» вел к идеализации верований, к представлению о невозможности внедрения в общество институтов и взглядов, даже более прогрессивных, в случае если они не соответствуют «народному духу» и, следовательно, препятствуют самобытному развитию национальной культуры. Идеи Гримма сочетались в произведении Шварцлозе с идеями Эйхгорна о самобытности в развитии права, причем эти последние были применены Шварцлозе к догматам православной греческой церкви. Поскольку выступление Шварцлозе относится к послемауреровскому периоду, когда Цахариэ открыл в Византии свободную крестьянскую общину, труд Шварцлозе несет на себе отпечаток всех отрицательных особенностей мауреровской школы: он страдает идеализацией средневековья, национализмом (в данном случае касающимся греков), консерватизмом и проникнут убеждением в исключительной самобытности развития народа в связи с его «психикой».

В качестве эпиграфа к своей книге Шварцлозе приводит текст евангелия от Иоанна (XII, 20): «Некоторые эллины говорили — хотим видеть Христа». В этом стремлении к антропоморфизму Шварцлозе усматривает специфическую черту «народной психики» греков. Борьба с суевериями, какие бы положительные цели она ни преследовала, является с точки зрения Шварцлозе нерациональной, поскольку она затрагивает народные верования и идет в разрез с самобытным развитием национальной культуры. Исходя из этого, Шварцлозе всецело симпатизировал иконопочитателям. Его интересовала не столько борьба императоров против иконопочитания, сколько борьба народных масс против реформы, которая была, по мнению историка, навязана извне и оставалась чуждой народному духу. Основная идея Шварцлозе состояла в том, что во время иконоборчества народными массами будто бы велась борьба за самобытность и свободу. По Шварцлозе, следовательно, носителями прогресса были не иконоборцы, а иконопочитатели. Пышные фразы о свободе верований народных масс заменили у Шварцлозе подлинный исторический анализ. Книгу Шварцлозе недаром восторженно встретили реакционные круги исторической общественности Запада.

Большой успех она имела и среди определенных слоев в России. В духовных академиях, профессора которых стремились казаться «передовыми», «либеральными», оставаясь в то же время на богословских позициях, стало модным трактовать иконоборчество по Шварцлозе.

Еще более страстная «оппозиция» иконоборчеству обозначилась в конце XIX в. среди историков искусства. Наиболее решительно выступил виднейший в России того времени исследователь византийской живописи —

<sup>25</sup> K. S c h w a r z l o s e. Der Bilderstreit. Ein Kampf der griechischen Kirche um ihre Eigenart und um ihre Freiheit. Gotha. 1890



Н. П. Кондаков<sup>26</sup>. Он писал: «Разнузданная бессмысленная доктрина Копронима, отрицавшего все освященные преданием обряды..., была результатом дикой солдатчины, враждовавшей с образованностью и культурой, с привязанностью народа к монашеству, его единственному просветителю и заступнику. 34-летнее его царствование прошло в избиении, увечии лучших людей, а его собственная жизнь — в гнусных пороках...»<sup>27</sup>. «Доктрина иконоборцев, — указывал он в другом месте, — нашла приверженцев лишь в армии, части чиновного мира и высшего духовенства», а «против нее был весь народ и все низшее духовенство». По мнению Кондакова, с эпохи иконоборчества «понизилась и общая культура Империи от громадных эмиграций, разгула солдатчины, покровительства невежеству и вражды иконоборцев к центрам и учреждениям просвещения»<sup>28</sup>. Что касается именно искусства, то иконоборчество, полагал он, внесло в него лишь варварство: причудливая орнаментика и пышная декорация времен Феофила сменила изящные образы эпохи Юстиниана<sup>29</sup>. Увлечшись историей иконописи и отождествляя ее с развитием искусства и культуры вообще, Кондаков и его школа целиком встали в оценке иконоборчества на позиции монахов-иконопочитателей IX века.

С этих позиций изображал иконоборцев и Хр. Лопарев<sup>30</sup>: «С VIII до середины IX в. в Византии царило иконоборство, когда подавлялась всякая духовная мысль, преследовались всякие литературные труды монастырской братии»; «с 842 г., с окончательным восстановлением православия, повоело иным духом, духом свободы в области слова, проповеди, литературы».

Иконоборцы — покровители невежества: таков был антитезис, выдвинутый представителями реакционного направления в византиноведении против господствовавших в историографии положений просветителей.

В последние два десятилетия XIX в. в определенных кругах западноевропейской буржуазии стали расти антиклерикальные настроения, направленные преимущественно против римско-католической церкви. В это время создалась почва для проведения Бисмарком «культуркампа» в Германии, для антиклерикальных мероприятий министерства Комба во Франции. Эти настроения отразились и на развитии историографии Византии.

Преследование католицизма, осуществлявшееся в Германии под флагом борьбы за светскую культуру («культуркампф»), толкнуло некоторых исследователей византийской истории на путь рискованной аналогии между иконоборческой политикой Льва III и Константина V и бисмарковским «культуркампфом». Не отрицая политических мотивов исаврийских императоров, эти историки стали на первый план выдвигать в качестве основной цели иконоборчества именно его «культурную сторону». Пример кампаний, проводившейся Бисмарком, давал уверенность, что нечто подобное могло иметь место и в Византии. Такого рода аналогия была, в частности, проведена английским византинистом Дж. Бьюри.

По его мнению, иконоборчество явилось попыткой реформации мирозерцания тогдашнего общества: это был светский протест против церковной традиции; иконоборчество с его верой в чистый разум всколыхнуло общество, заставив его, хотя бы и не надолго, критически отнестись к букве священного писания. Эта византийская церковная реформа была

<sup>26</sup> Н. П. Кондаков. Византийские церкви и памятники Константинополя Одесса, 1886.

<sup>27</sup> Там же, стр. 49.

<sup>28</sup> Там же, стр. 48.

<sup>29</sup> Там же, стр. 53.

<sup>30</sup> Х. В. Лопарев. Речь на защите магистерской диссертации. ВО, 1916, стр. 77.

предшественницей реформации нового времени. И, если она не имела таких же благодетельных последствий, то только потому, что начата была не снизу, а сверху, с высоты царского трона<sup>31</sup>. В этом же духе трактовал иконоборчество К. Шенк в своем исследовании «Внутренняя деятельность Льва III»<sup>32</sup>. Будучи позитивистом, он презрительно относился к «самобытным» суевериям народных масс, которыми столь восторгался Шварцлозе. Шенк высмеивал последнего за то, что тот, ослепленный богословскими теориями тупых масс и хитроумных вождей иконопочитателей, полностью перешел на их позиции.

Шенк отрицает национально-культурные идеи иконопочитания и объясняет выступления иконопочитателей сугубо материальными причинами. В рвении монашества он видит голый материальный расчет: подобно тому, как эфесские ремесленники, согласно «Деяниям апостолов», кричали: *Μεγάλη ἡ Ἀρτεμὶς Ἐφεσίων*, так и монахи были заинтересованы лишь в продаже икон.

Но Шенк — позитивист прусского образца. Иконоборческую политику он изображал своего рода «культуркампфом» á la Бисмарк. Разделяя в основном точку зрения «культурного» протестантизма, он обрушивался на суеверия католицизма, считая, что *Christentum mit Bilderdienst überhaupt kein Christentum ist!*

В конце XIX в. вновь стала возрождаться — особенно в Германии — конфессиональная историография иконоборчества. Историки-лютеране высказывались в том смысле, что поклонение иконам в принципе является будто бы признаком низкой культуры и приверженности к суевериям, что религии, имеющие дело исключительно с абстрактным понятием божества, вообще глубже и возвышеннее тех, которые основываются на почитании изображений. Оценивая с этих позиций иконоборчество, Г. Герцберг в своей «Истории Византии» писал: «Образованные светские люди в Византии и значительная часть высшего духовенства смотрели в то время с опасением и неудовольствием на направление, какое все больше и больше принимала религиозная жизнь народа... Вера в покровительство святых доходила до того, что, полагаясь на защиту святого заступника, ленились, и приостанавливалась необходимая деятельность. Почитание икон иногда превращалось в грубое суеверие... Опасность, грозившая христианской жизни от подобных воззрений, не ускользала от более просвещенных византийцев»<sup>33</sup>.

Таким образом, воззрения историков-лютеран сводились к одностороннему, конфессионально окрашенному признанию прогрессивности гонения на иконы. Лев III превращался под их пером в своеобразного предшественника Лютера, носителя религиозных идеалов нового времени, а иконоборчество рисовалось смелой попыткой религиозной реформации.

Довольно близки были к протестантским историкам в своей оценке иконоборчества либеральничавшие представители русской православной историографии. Так, по мнению Н. Смирнова, «простой народ, вследствие недостатка в религиозном образовании... смотря на иконы и молясь перед ними, усвоил убеждение, что лица, изображенные на иконах, не отделимы от икон..., что граничило с идолопоклонством. Естественно, что явилось стремление уничтожить такое суеверие»<sup>34</sup>.

Развитие антиклерикального движения во Франции, приведшее к власти министерство Комба, также получило свое отражение в историографии

<sup>31</sup> J. Bury. A History of the Later Roman Empire, II, 1889, p. 428.

<sup>32</sup> K. Schenk. Kaiser Leon III Walten im Innern. BZ, 5, 1896.

<sup>33</sup> Г. Ф. Герцберг. История Византии, пер. П. Безобразова. М., 1896, стр. 94—95.

<sup>34</sup> Н. Смирнов. История христианской церкви. М., 1909.

Византии. Характерен в этом отношении труд ученика Ш. Дили — А. Ломбарда «Константин V, император римлян»<sup>35</sup>. Эта работа является сплошной апологией Константину V, который представлен как один из величайших королеванных реформаторов и полководцев. Автор в основном повторяет тезисы Папарригопуло, пытаясь в какой-то степени обосновать их данными источников. Однако обращение с текстами последних у Ломбарда весьма вольное. Все сведения, порочащие Константина V, отводятся как клеветнические. Константин, с точки зрения этого французского ученого, — император, ведущий борьбу против влияния духовенства, против «носителей мрака» — монахов. Без всяких оснований Константину V приписываются «Эклога» (изданная, как известно, при Льве III), «Земледельческий закон», «Морской закон» и создание «национальной армии». В трактовке иконоборчества Ломбард целиком стоит на позициях «культур-кампфа», «очищения» церкви от суеверий и т. д. Он отрицает представление о суровости методов борьбы, применявшихся иконоборцами; рассказы же о кровавых преследованиях иконопочитателей он считает легендарными или клеветническими.

Книга Ломбарда вызвала бурную полемику. Со страстностью, свойственной клерикалу, Паргуар ответил на эту работу в «Византийском временнике» в 1902 г. Он совершенно отвергал какое бы то ни было положительное значение реформаторской деятельности Константина V, ссылаясь на сообщения патриарха Никифора об ужасах финансовой политики этого императора, которого Паргуар называл не благодетелем, а палачом народа. Так, разрабатывая историю иконоборческого движения в Византии, продолжали свою политическую борьбу французские радикалы и клерикалы конца XIX — начала XX в.

В России взгляд на иконоборчество как на борьбу за «светские начала», против церковного направления византийской культуры и государственности был принят среди профессуры петербургской Духовной академии. Так, в частности, изображал его В. В. Болотов в своих лекциях по истории церкви. Борьбу против монашества он объяснял тем, что монастыри были оплотом не столько иконопочитания, сколько именно этого «церковного направления» византийской общественной жизни. Доводы Болотова сводились к следующему: культуртрегеры иконоборческого лагеря любили щеголять своей религиозной индифферентностью; они именовали монахов «мраконосителями» и стремились свести к минимуму обрядность<sup>36</sup>.

Нет никаких серьезных оснований принимать болотовское объяснение иконоборчества. Образ императора-иконаборца, вырисовывающийся из источников, совершенно не походит на тот, который представляется Болотовым в качестве индифферентного к религии правителя-воина. Лев III утверждал, что он и царь, и первосвященник, иначе говоря, вносил максимально возможный теократический элемент в доктрину императорской власти. «Эклога», являющаяся документом иконоборческого периода, гораздо более церковна по своей форме, чем прочие кодексы. Обилие благочестивых цитат и библейское многословие, как правило, характеризуют выступления иконоборцев. Даже Константин V, этот суровый воин, являлся незаурядным богословом, письменно обосновавшим свои воззрения. Лев IV был любителем монахов, сам Феофил любил похвастаться своей религиозностью. Иконоборческий спор не ослабил церковного характера византийской культуры, а, наоборот, усилил его.

В процессе разрывания на рубеже XIX и XX в. полемики о сущности иконоборчества на первый план выдвигались вопросы об

<sup>35</sup> A. L o m b a r d. Constantin V, empereur des Romains. Paris, 1902.

<sup>36</sup> В. В. Б о л о т о в. Лекции по истории древней церкви, т. IV. Пр., 1918, стр. 511.

отношении государства к церкви. В историографии Византии еще со времени Гиббона иконоборцы рисуются приверженцами полного подчинения церкви государству; император-иконоборец стремился проводить в жизнь идеи цезарепапизма, стать своего рода христианским калифом, что вызвало противодействие церкви и монашества, выдвинувших идею независимости церкви от светской власти.

По Шварцлозе, Гарнаку, Андрееву, Диллю, иконоборцы являлись наступающей стороной, сумевшей победить и утвердить полную власть государства над церковью. Шварцлозе считает, что иконоборчество было борьбой за установление в Византии цезарепапизма, тогда как церковь защищала свою самостоятельность, причем крайнего представителя иконопочитания — Феодора Студита — немецкий историк называет прямым сторонником идеи папизма. А. Гарнак полагает, что в догматическом отношении иконоборчество потерпело поражение, в политическом — завершилось полной победой императорской власти над студитами<sup>37</sup>.

Подавляющее большинство исследователей склонно видеть в иконоборчестве проявление в Византии восточной идеологии. Но были и сторонники противоположной точки зрения. Так, Бэссель полагал, что иконоборческое движение в основном было римским по духу, оно носило характер старинного «практического» древнеримского благочестия, было чуждо греческого философствования, стояло в стороне от всякого рода христологических систем и диалектических ухищрений<sup>38</sup>. Конечно, в культовых воззрениях иконоборческой церкви можно было бы усмотреть некоторые элементы практицизма, но уже одно наличие массы сект, составлявших опорное ядро иконоборческого движения, говорит о восточном влиянии. К тому же иконоборческое православие, как показывают некоторые решения собора 754 г. и сочинения Копронима, совершенно не отказывалось от святоотеческого богословского наследия.

### РУССКАЯ ИСТОРИОГРАФИЯ ИКОНОБОРЧЕСТВА В НАЧАЛЕ XX в.

Эпоха империализма характеризуется появлением в историографии течений, связанных с реакционным направлением в философии. Начинается поход на материализм, позитивизм, рационализм. На первый план выдвигается мистика, средневековые всячески идеализируются.

Эти тенденции получают отчетливое выражение в русском буржуазном византиноведении после поражения революции 1905 г., сочетаясь с апологией православия — официальной, господствующей религии. Слабость русской буржуазии сказывалась и на идейно-теоретических позициях ее идеологов, подвизавшихся, в частности, в византиноведении: часть буржуазных историков и социологов откровенно проповедовала официальные церковные взгляды.

Естественно, что история эпохи иконоборчества, когда дух православия якобы проявился во всей своей «чистоте» в борьбе с «чуждыми» влияниями, стала занимать особое место в историографии начала XX в. Реакционность русской буржуазной философской мысли всегда выражалась в том, что она, в частности, поворачивалась лицом к Византии и к православному мистицизму.

Характерным представителем этой реакционной философии на пороге эпохи империализма был В. Соловьев. Показательны его суждения об иконоборческом периоде истории Византии. Соловьев считает, что основой столкновения послужили противоречия между двумя воззрениями на бо-

<sup>37</sup> A. Harnack. Dogmengeschichte, Bd. II, 1931, S. 490.

<sup>38</sup> F. W. Bussell. The Roman Empire, II, 1900, p. 8.

жество — восточным и западным. По восточному — бог суров, безжалостен, непостижим; это — «бесчеловечный» бог и потому неопишущим. Попытка изображать его в человеческом обличье, приближать идею бога к человеку — кощунство. Напротив, по христианскому представлению, бог — мягок, близок человеку, всегда доступен, снисходителен, вполне понятен; отсюда — идея «богочеловека», отсюда — неизбежная потребность видеть и осязать его в обличье человека, иконопочитание.

Таким образом, в основе рассуждения Соловьева лежит мистическое представление о божестве.

Центром реакционно-философского направления в эпоху реакции стал журнал «Вопросы философии и психологии».

В 1907 и 1910 гг. на его страницах выступил Б. Мелиоранский, выдвигавший «гносеологическую» теорию иконоборчества. Изучением богословско-полюемической литературы иконоборческого периода он занимался еще в 1901 г., когда опубликовал исследование «Георгий Киприянин и Иерон Иерусалимский» (СПб., 1901). В иконоборческом движении Мелиоранский различал тогда следующие направления: 1) политическое, светско-вольнудмствующее иконоборчество, которое стремилось проводить реформы перкви, подчинить ее государству, усилить светский элемент в обществе; 2) иконоборчество библействующее, сторонники которого (к ним относится епископ Косма) стремились спасти империю путем нравственного обновления общества, искренне думая, что несчастья Византии ниспосланы богом как кара за идолопоклонство; это направление оказало особенно большое влияние на массы; 3) философствующее направление.

Разумеется, такое деление носит произвольный характер: ведь всякий иконоборец, проводящий свою линию, пользовался для ее идейного обоснования и общеполитическими, и богословско-философскими аргументами (примером тому служит сам Константин V, издававший обширные богословские сочинения, направленные против иконопочитания).

В дальнейшем, под влиянием общей идеологической реакции, наступившей в России после 1905 г., Мелиоранский перешел к крайне идеалистической трактовке иконоборчества. Она отчетливо сказалась в его статьях, посвященных философской основе спора об иконах. Статьи эти, помещенные в журнале «Вопросы философии и психологии», были написаны под сильным влиянием неокантианства. Применяя к евангелиям понятия кантовской философии, Мелиоранский рассматривает евангельского Христа со всеми его человеческими чертами как *фактум*, феномен, а отвлеченного Христа халкидонских догматов — как *вообм*, ноумен. Исходя из этого, историк обнаруживает некое противоречие между «непостижимостью» халкидонского Христа и «человечностью» евангельского. По мнению Мелиоранского, на это противоречие и было указано иконоборцами: они считали Христа недоступным познанию *вообм*, чем-то вроде кантовской вещи в себе, и это представление о непостижимости Христа стало основным доводом для «теории» его неопишущести.

С точки зрения Мелиоранского, иконоборцы — чуть ли не предшественники новейшего критицизма, критического трансцендентализма; они ведь уже понимали разницу между миром феноменальным и ноуменальным. «Кант явился на Западе в XVIII веке, — писал этот историк, — но почва для его явления была приготовлена на Востоке уже в VIII веке. Пойми философствующий Запад вовремя смысл восточного философствующего иконоборчества, критицизм мог бы явиться на 1000 лет ранее и Скот Эригена оказался бы Кантом...»<sup>39</sup>.

<sup>39</sup> См. Б. Мелиоранский. Философская сторона иконоборчества. «Вопросы философии и психологии», 1907, стр. 168.

Представив, таким образом, с помощью ряда натяжек и откровенной модернизации богословов VIII в. в виде предшественников кантианской философии и извратив историческую перспективу, Мелиоранский утверждал далее, что сущность иконоборчества нужно искать не в политической и экономической обстановке, а в гносеологии, и спор об иконах — по своей сути борьба гносеологических систем. Это была крайне идеалистическая трактовка целого периода византийской истории, одно из проявлений той тенденции загнивания буржуазной исторической мысли, которая вообще характерна для эпохи империализма. Такого рода тенденция получила свое выражение и в трудах историков искусства древней России, уделявших большое внимание изучению иконописи и памятников церковной архитектуры. Распространенным становится в это время в работах историков искусства умиленное отношение к иконописи иконоборческого периода. Ряд искусствоведов, прежде всего Кондаков, также встал на позицию апологии православия.

Показательно, далее, усиление интереса к агиографии. Безусловно, изучение житий святых как исторических памятников необходимо. Между тем для эпохи реакции было характерно именно некритическое отношение к ним. Оно ясно обнаружилось в скрупулезном исследовании Хр. Лопарева «Греческие жития святых 8—9 вв.» (ВВ, 1910—1912), выдержанном в духе ортодоксального богословия.

Реакционным по своей направленности был и объемистый труд А. Доброклюнского о Ф. Студите<sup>40</sup>. Автор, всячески идеализируя монашество, с нескрываемой враждой относится к иконоборческому движению.

В рассматриваемый период появились также труды, авторы которых, в противовес теориям, обращавшим основное внимание на догматически-философские проблемы, в своей трактовке иконоборчества почти полностью отвергали значение спора об иконах. Таковы работы историка церкви И. Андреева, в ряде статей изучившего внутрицерковное положение в Византии во время иконоборчества<sup>41</sup>. Андреев подчеркивает политическую агрессивность монашества по отношению к императорской власти, противоречия между высшей церковной иерархией и монахами; он приходит к выводу, что в сущности иконоборческая политика направлена была не столько против икон, сколько против монашества.

Конкретные исследования Андреева дали возможность Константину Успенскому выступить с предельно четкой, но крайне односторонней концепцией иконоборчества. В его лекциях<sup>42</sup> мы можем найти определенное влияние методологии экономического материализма, модного в кругах некоторой части буржуазных историков, и в то же время резко выраженный схематизм, обычно связанный с гиперкритическим отношением к источникам. Исходным положением Успенского, без каких бы то ни было доказательств принятым им за аксиому, было признание колоссального развития в Византии монастырского землевладения накануне выступления иконоборческих императоров. Успенский считает, что период VII — начала VIII в. был для монашества «золотым веком»: вся империя представляла собою объединение монастырских «княжеств». Историк упускает из виду, что богатейшие сирийские и египетские монастыри уже были разгромлены или находились вне Византии, что в результате постоянных на-

<sup>40</sup> А. Доброклюнский. Преподобный Феодор, исповедник и игумен студийский, I—II. Одесса, 1913—1914.

<sup>41</sup> И. Андреев. Герман и Тарасий, патриархи Константинопольские. Сергиев посад, 1907; е го же. Св. Тарасий, патриарх Константинопольский. «Богословский вестник», 1899, июль — август.

<sup>42</sup> К. Н. Успенский. Очерки по истории Византии. I. Изд. О-ва при Истор.-фил. фак-те Московских высших женских курсов, 1917.

шествий арабов и славян было подорвано богатство малоазиатских и балканских монастырей. Иконоборчество трактуется Успенским в узкоэкономическом плане: оно рассматривается как борьба церковного и светского землевладения, объясняющаяся стремлением императоров захватить монастырские земли и ликвидировать политическое влияние монашества. Успенский вообще отвергает самый факт гонения на иконы, полагая, что в Византии имела место не «икономахия», а «монахомахия». Создание обширной полемической литературы о почитании икон Успенский считает ловким политическим ходом монахов, которые якобы стремились подменить (!) вопрос о монастырском землевладении вопросом о почитании икон. Надуманность этого объяснения совершенно очевидна. В посмертно изданном труде Успенского<sup>43</sup> все сообщения о гонениях на иконы являются выдумкой Феофана. Единственным доводом при этом служит отсутствие подобных данных в «Бревиарии» Никифора. Полагаясь целиком на этот аргумент *ex silentio*, Успенский не принимает во внимание, что вопрос об иконах особенно заострен в «Опровержениях» того же Никифора. К тому же и в «Бревиарии» им признается политика преследования иконопочитателей, проводившаяся императорами-иконоборцами; отрицание икон Никифор считает нечестием. Если же он и не приводит иных конкретных фактов гонений на иконопочитание, то из этого можно сделать только один вывод: в то время, когда Никифор писал свой труд, он не был заинтересован в том, чтобы перечислять все сведения этого рода. Во всяком случае ни о какой «фальсификации» Феофаном его источника не может быть и речи, тем более что о преследовании икон свидетельствуют вся агиографическая литература, богословская публицистика, акты собора 754 г., подтверждающие, таким образом, данные Феофана<sup>44</sup>.

Несмотря на все недостатки в аргументации Успенского, его взгляды на иконоборчество получили значительное распространение, тем более что уже до него позитивистская историография ставила вопрос о борьбе против монастырского землевладения как об основе иконоборчества.

К концепциям дореволюционных византинистов примыкают и взгляды, которые развивал в 1927 г. академик Ф. И. Успенский во втором томе «Истории Византийской империи», где он подробно остановился на иконоборчестве. Хотя издание (незаконченное) этого тома относится к советскому времени, никаких признаков влияния марксистской методологии в нем не обнаруживается.

Трактовка и оценка Ф. Успенским иконоборчества носит эклектический характер и как бы подводит итог всем суждениям, высказывавшимся в дореволюционной исторической литературе по данному вопросу. Объединяя различные теории иконоборчества, Успенский не дает в сущности картины иконоборческого движения; он рисует только иконоборческую политику императоров VIII—IX вв. Иконоборческая эпоха, по Ф. Успенскому, — время глубоких социальных, административных и религиозных реформ. Политика иконоборцев сводилась к укреплению единой власти в государстве, к подчинению ему церкви, к привлечению на государственную службу новых этнических элементов, в первую очередь славян, к борьбе против мусульманства, к созданию справедливого и равного для

<sup>43</sup> К. Успенский. Очерки по истории иконоборческого движения в Византийской империи. ВВ, III, 1950; IV, 1951.

<sup>44</sup> См. З. В. Удалцова. К истории русского буржуазного византиноведения (К. Н. Успенский). ВВ, XX, 1961, стр. 32—63. К сожалению, в этой статье, убедительно характеризующей всю двойственность и противоречивость исторических взглядов К. Успенского, обращено недостаточное внимание на источниковедческие приемы, применявшиеся в его работе «Очерки по истории иконоборческого движения в Византийской империи в VIII—IX вв. Феофан и его историография».

всех суда. Приводя при изложении материала многочисленные детали, Ф. Успенский, тем не менее, не вскрыл ни основных мотивов иконоборческого движения в массах, ни причин иконоборческой политики.

Несмотря на то, что Ф. Успенский считает иконоборцев сторонниками реформ, все его симпатии на стороне иконопочитателей. Противники православия, т. е., по его мнению, усиливающиеся секты, — сплошь реакционеры<sup>45</sup>. Иконоборческое движение, полагает он, сыграло роковую роль в судьбах западного славянства. Иконоборческая политика, проводившаяся Исаурийской династией, фактически оттолкнула от Византии римский престол, что привело к союзу папства с западными варварами, к возникновению монархии Карла Великого и в дальнейшем — Священной Римской империи.

### ИКОНОБОРЧЕСТВО В СОВЕТСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ

В советском византиноведении, развивающемся на основе марксистско-ленинской методологии, проблемы иконоборчества получили принципиально новую интерпретацию. Правда, это произошло не сразу. На работах конца 20-х и даже 30-х годов еще сказывалось влияние концепции К. Н. Успенского, упрощавшей историческую действительность. Так, его взгляды нашли свое отражение в первом издании Большой Советской Энциклопедии, а затем — в учебниках по истории средних веков, где представления этого историка были переработаны с точки зрения развития в Византии феодальных институтов: положение рисовалось таким образом, что иконоборцы, конфискуя монастырские имения, раздавали их в качестве бенефициев за военную службу<sup>46</sup>.

В 1940 г. вышел первый марксистский труд по истории Византии, принадлежавший перу М. В. Левченко<sup>47</sup>. Автор рассматривал иконоборчество на общем фоне социальных изменений, происшедших в Византии на рубеже VII—VIII вв. Он отвергал какие бы то ни было попытки видеть в иконоборцах смелых революционеров<sup>48</sup>. Вопрос об иконах Левченко считал не объектом борьбы, а только боевым знаменем определенных групп византийского общества, борющихся за свои экономические и политические классовые интересы. Самая борьба определялась, по его мнению, во-первых, противоречиями между централизаторской политикой исаурийских императоров, с одной стороны, и, с другой, центробежными тенденциями духовенства и отдельных групп знати; во-вторых, необходимостью подавления революционных движений низов. Переходя к конкретному анализу иконоборчества, М. В. Левченко, однако, лишь воспроизводил теорию К. Успенского. «Уродливый рост монастырей в Византии, — писал он, — привел к тому, что уже в VII в. чуть ли не половина земельной площади империи находилась во владении церковных учреждений... Это делало неизбежным столкновение государства и стоявших во главе его «солдатских» императоров с монашеством». Как и Успенский, Левченко утверждал, что земли, конфискованные у монастырей, передавались в качестве вознаграждения за военную службу<sup>49</sup>.

Эти положения не имели под собой прочного фактического основания. Автор сбрасывал со счетов тот факт, что в доиконаборческий период, в

<sup>45</sup> См. Ф. И. Успенский. История Византийской империи, т. II, стр. 3—4.

<sup>46</sup> См. «История средних веков», под. ред. Е. А. Косминского. М., 1940, стр. 47—48. «Военно-бенефициальная» теория иконоборчества утвердилась в то время и на Западе (см. *Histoire générale* par G. Glotz, t. III. Paris, 1936, p. 273).

<sup>47</sup> М. В. Левченко. История Византии. М., 1940.

<sup>48</sup> Там же, стр. 120.

<sup>49</sup> Там же, стр. 121—123.



VII и начале VIII в., монашество отнюдь не играло ведущей роли в церкви. Опасность для государства со стороны монастырского землевладения могла бы считаться действительной, если бы было доказано, что монастыри в хозяйственном отношении пользовались независимостью от государства и от светских ктиторов, которые в то время распоряжались ими, и что в Византии в самом деле образовались грозные духовно-монастырские княжества, вроде позднейшего Афона. Однако Левченко не доказал, да и не мог бы доказать ни того, ни другого: вся обстановка VII и начала VIII в. говорит скорее об упадке монастырей.

Левченко характеризует деятельность иконоборцев как в основном прогрессивную, исходя исключительно из представления о ней как о борьбе против паразитического монашества. По его словам, «несчастьем для Византии явилась конечная победа иконопочитателей». Однако несомненно, что борьба против паразитического монашества как института не являлась задачей иконоборчества. Следовательно, в этом отношении Левченко также заблуждался.

Взглядов Левченко придерживался и Б. Т. Горянов в статье «Иконоборческое движение в Византии»<sup>50</sup>. По его мнению, иконоборчество было идеологическим оправданием попыток секуляризации монастырских владений и централизации политической власти; в результате именно этих попыток началась «борьба феодальной знати, которая вместе с церковью под флагом иконопочитания боролась против централизаторской политики исаврийских императоров». Крушение реформаторских попыток Исаурийской династии устранило последнее препятствие к феодализации империи<sup>51</sup>. По существу Б. Т. Горянов считает иконоборчество реакционной попыткой задержать феодализацию империи. В дальнейшем, впрочем, он говорит, что Македонская династия, «олицетворяя собою победу реакции после разгрома иконоборческого движения, отменила законодательство иконоборцев, завершила централизацию правительственного аппарата...». Остается неясным, в чем же тогда «реакционная» сущность победы иконопочитания.

Понимая слабость аргументации К. Успенским тезиса о мощи монастырского землевладения, Левченко в 1949 г. выступил со специальной статьей, в которой пытался доказать значительность размеров церковных имуществ в доиконаборческий период и проследить политику секуляризации, проводившуюся императорами Исаурийской династии<sup>52</sup>. Он снова подчеркнул, что «иконаборцы стремились закрыть все монастыри и отобрать в казну монастырские имущества»<sup>53</sup>. Говоря об укреплении церковного землевладения, Левченко объяснял его тем, что «напуганные революцией рабов и колоннов на Западе Европы правящие круги Восточно-Римской империи стремились создать прочное государственное единство на единой религиозной основе»<sup>54</sup>. Выдвигая это объяснение, связанное с господствовавшей в то время пресловутой теорией «революции рабов», Левченко, однако, не учел влияния, оказанного на церковное землевладение крахом рабовладельческих поместий и военным разгромом Византии в VII в. Все его аргументы опираются на данные V—VI вв. Генезис иконоборчества рассматривается ретроспективно, в свете тех явлений, которые выявились уже в дальнейшем, в результате борьбы.

<sup>50</sup> См. ИЖ, 1941, № 2, стр. 68—78; см. также рецензию Б. Т. Горянова на «Историю Византии» М. В. Левченко (ВДИ, 1940, № 3—4, стр. 233—237).

<sup>51</sup> ВДИ, 1940, № 3-4, стр. 236.

<sup>52</sup> М. В. Левченко. Церковные имущества V—VIII вв. в Восточноримской империи. ВВ, II, 1949, стр. 11—59.

<sup>53</sup> Там же, стр. 48.

<sup>54</sup> Там же, стр. 13.

Несколько раньше статьи Левченко вышла моя работа об иконоборчестве<sup>55</sup>. Отправным пунктом развитой в ней концепции послужило представление о возможности разных путей развития феодализма в Византии. Политика императорской власти либо отражала тенденции, исходившие от городской знати («венецианский» путь), либо велась в интересах провинциальной знати («каролингский» путь феодализации). Это обостряло борьбу за овладение государственным аппаратом, которая происходила в VII в. в обстановке военного разгрома Византии и внутренних социальных потрясений. В условиях краха крупного светского и церковного землевладения господствующей стала свободная крестьянская община: на Балканах — с сильным влиянием кровнородственных пережитков, а в Малой Азии состоявшая из разрозненных элементов, средством сплочения которых становилась религиозная общность, выражавшаяся в религиозной форме ереси. Поскольку в Византии уцелели государственная власть и централизованная церковь, и община, таким образом, испытывала налоговую, административный и церковный гнет, постольку ереси (так же, как это было и в IV—VI вв.) приняли характер антигосударственных и антицерковных выступлений. Протест против официальной церкви облекался в форму отрицания обрядности, в первую очередь — почитания икон.

Чтобы сохранить за собой паству, малоазиатские иерархи под давлением народных масс стали выступать против икон. Как раз в это время власть была захвачена представителями зарождавшейся провинциальной фемной знати. Император Лев III был заинтересован в укреплении своей власти, для чего нужны были в первую очередь не земли (пустующих, брошенных земель было много), а сокровища церкви, являвшиеся в сущности тессаврированным резервным фондом ростовщического капитала. Для захвата этих сокровищ (священные сосуды, гробницы святых) нужно было лишить их ореола святости («ges sasrae»). Эта задача и была выполнена иконоборчеством, приравнивавшим все изображения божества и святых к идолам.

Конфискация сокровищ, проведенная Львом III, укрепила византийскую государственность. Никаких стремлений к ликвидации монашества не было, никаких доводов против церковно-монастырского землевладения также не выдвигалось. В дальнейшем в борьбу за власть вступила городская знать, критиковавшая иконоборческую политику. Таким образом, в социальном отношении иконопочитатели представляли городской патрициат, иконоборцы — формирующуюся военно-феодальную знать, опирающуюся как на еретическое движение, так и на вражду плебейских низов города против патрициата. В ходе борьбы патрициат использовал монашество, тесно связанное с городской знатью (киторским правом). Большая часть монашества не признала иконоборческий собор — тогда последовали репрессии императора Константина V. Но и в это время не было речи о ликвидации института монашества — преследовались только непокорные монастыри. Безусловно, часть монастырских земель перешла в руки крестьянства и знати. От укрепления государства и финансов в первую очередь выиграла городская знать, которая при Ирине и сумела организовать переворот, восстановив иконопочитание и лишив фемную знать политического влияния. В дальнейшем эта борьба продолжалась. Укрепившись, фемная знать стала усиливать нажим на свободное крестьянство, вспыхнуло антифеодальное движение 821—824 гг., после разгрома которого усилились репрессии против ересей, главным образом павликиан. Иконобор-

<sup>55</sup> М. С ю з ю м о в. Проблемы иконоборчества в Византии. «УЗ Свердловского гос. пед. ин-та», т. IV. Свердловск, 1948, стр. 48—110.

цы потеряли связь с массами и в 843 г. отказались от своей политической программы.

Борьба, происходившая свыше 120 лет, закончилась временным поражением «каролингского» пути развития, укреплением столичной знати, усилением централизованной эксплуатации трудящихся государством (налоги и пр.), значительным повышением политической роли монашества.

Исследования иконоборческого периода, предпринятые советскими историками в последующие годы, были направлены главным образом на изучение еретического движения в Византии, преимущественно павликиан.

В 1952 г. Е. Э. Липшиц в статье о павликианском движении выдвинула тезис о том, что малоазиатская военная знать использовала недовольство народных масс эксплуататорской ролью церкви для легального захвата церковно-монастырских владений, а дальновидные представители церкви, чтобы сохранить свое положение, готовы были устранить недостатки церковной организации, дискредитировавшие ее в глазах масс. Обе эти силы заключили между собой союз<sup>56</sup>. По мере развития народного движения, выступившего в форме павликианской ереси, отношение земельной знати к ней изменилось: иконоборческие лозунги сделались опасными, иконопочитание восторжествовало. Правительство встало на путь реакции.

Эта концепция впоследствии получила свое развитие в монографии того же автора «Очерки истории византийского общества и культуры», где Е. Э. Липшиц писала, обобщая свои взгляды на иконоборчество: Процесс развития феодализма вызывает широкий протест народных масс города и деревни... Кризис, пережитый империей в VIII веке, побудил некоторую часть господствующего класса в поисках общественной поддержки пойти на некоторые уступки народным массам и вступить на путь реформы церкви и государства. Однако в IX веке огромный размах народных движений и радикализм их требований заставил господствующий класс сомкнуть ряды для совместной борьбы против выступлений народных масс<sup>57</sup>.

Е. Э. Липшиц остановилась также на проблеме культурного развития Византии во время иконоборчества. Она убедительно доказала, что в VII—VIII вв. византийский город не потерял значения культурного центра<sup>58</sup>. Исследовательница собрала интересные данные о состоянии образованности в византийских городах<sup>59</sup>. После ее работ невозможно уже говорить о полном упадке образованности в век иконоборчества. Нельзя, однако, согласиться с некоторыми выводами Е. Э. Липшиц. Ей не удалось, в частности, доказать тезис о внедрении «светского» принципа в византийскую образованность. Остается бесспорным, что в этом смысле в гораздо большей степени «светскими» были предшествующие столетия.

Нельзя недооценивать ни силы удара, нанесенного живописи и скульптуре иконоборчеством, ни оспаривать значительный упадок культурного уровня в конце VII и в VIII в.

<sup>56</sup> Е. Э. Л и п ш и ц. Павликианское движение в Византии в VIII и в первой половине IX века. ВВ, V, 1952, стр. 69.

<sup>57</sup> Е. Э. Л и п ш и ц. Очерки истории византийского общества и культуры (VIII—первая половина IX века). М.—Л., 1961, стр. 421.

<sup>58</sup> Е. Э. Л и п ш и ц. К вопросу о городе в Византии в VIII—IX вв. ВВ., VI, 1953, стр. 113—131; е е ж е. Очерки истории..., стр. 87—116. Против концепции Е. Э. Липшиц см.: А. П. К а ж д а н. Византийские города VIII—IX вв. СА, XXI, 1954, стр. 187 и сл.; А. Л. Я к о б с о н. Раннесредневековый Херсонес. Очерки истории материальной культуры. МИА, 63, 1959, стр. 361; Д. Л. Т а л и с. Вопросы периодизации истории Херсонеса в эпоху раннего средневековья. ВВ, XVIII, 1961, стр. 61 и сл.

<sup>59</sup> Е. Э. Л и п ш и ц. Византийский ученый Лев Математик. ВВ, II, 1949; е е ж е. Очерки истории..., стр. 338—366.

В последние годы появилось много ценных работ о павликианстве, написанных на основании армянских и грузинских источников. Эти работы не имеют своей основной целью изучение иконоборчества, но в них показана исключительная активность народных масс в рассматриваемый период<sup>60</sup>.

### ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКАЯ И АМЕРИКАНСКАЯ ИСТОРИОГРАФИЯ ИКОНОБОРЧЕСТВА (1917—1961 гг.)

Развитие буржуазной историографии иконоборчества после 1917 г. отмечено переходом многих историков на крайне идеалистические позиции. За иконоборчеством отрицается какое бы то ни было политическое и экономическое значение. Вместе с тем у историков, не потерявших связи с позитивизмом, наблюдается стремление законсервировать те вульгарно-экономические объяснения иконоборчества, которые были предложены ранее, «увязав» их при этом с «новейшими» тенденциями реакционно-идеалистического порядка.

Яркое выражение идеалистическая концепция иконоборчества получила в ранних трудах Г. А. Острогорского, который в 1929 г. выступил со специальной брошюрой об иконоборчестве<sup>61</sup>, а позднее опубликовал ряд статей на эту тему<sup>62</sup>. Он отвергал представление о том, что конец VII и VIII в. являлись временем революционных сдвигов в Византии. Социальный переворот, происшедший в этот период, — переход к свободе сельского населения, организация феодального строя и появление стратиготского землевладения — Острогорский считал результатом финансовой и военной реформы Ираклия. Выступая против увлечения иконоборцами, заметного у историков либерально-позитивистского направления, сам Г. А. Острогорский обнаруживал крайне враждебное отношение к иконоборцам.

Он полностью отрицал какую бы то ни было реформаторскую деятельность иконоборческих императоров. Что только ни приписывалось иконоборцам, писал Острогорский, — и реформа управления империей, и реформа армии и финансов, и освобождение от крепостной зависимости, и борьба против светского и духовного землевладения, «и нигде в источниках я не мог найти подтверждение тому»<sup>63</sup>.

В сущности доводы Острогорского были не новы. Они уже высказывались в полемике между Ломбаром и Паргуаром в 1902—1904 гг.

<sup>60</sup> А. Г. Иоаннисян. Движение тондракидов в Армении (IX—XI вв.). ВИ, 1954, № 10; Р. М. Бартикян. Источники для изучения истории павликианского движения. Ереван, 1961; его же. Петр Сицилийский и его «История павликиан». ВВ, XVIII, 1961, стр. 324—358; Ст. Мелик-Бахшян. Павликианское движение в Армении. Ереван, 1955. Вопрос о влиянии павликианства на иконоборчество стал разбираться и в зарубежной историографии, однако исследования в этом направлении касаются исключительно догматическо-идеологической стороны проблемы. См. Р. J. Alexander. An Escetic Sect of Iconoclasts in 7<sup>th</sup> Century Armenia. «Late Classical and Mediaeval Studies in Honour of Albert M. Fried». Princeton, 1955, p. 151—160; H. Grégoire. Sur l'histoire des Pauliciens. «Acad. Royale de Belgique. Bulletin de la classe des lettres...», 21, 1936; idem. Pour l'histoire des églises pauliciennes. «Orient. Christ. Periodica». Rome, 1947.

<sup>61</sup> G. Ostrogorsky. Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites. Bresl., 1929.

<sup>62</sup> G. Ostrogorsky. Les Débuts de la Querelle des Images. «Mélange Charles Diehl», I. Paris, 1939, p. 235—255; его же. Соединение вопроса о св. иконах с христологической догматикой. SK, 1, 1927, p. 35—47; idem. Über die vermeintliche Reformtätigkeit der Isaurer. BZ, 30, 1929—1930, S. 344—400; idem. Rom und Byzanz im Kampfe um die Bilderverehrung. SK, 6, 1933; см. F. Dölger, in: «Göttingische Gelehrte Anzeigen», 1929; H. Grégoire, in: Byz., IV, 1927—1928; V. Grumel, in: «Echod'Orient», 29, 1930; K. Barion, in: «Zeitschrift für Rechtsgeschichte», 1930.

<sup>63</sup> BZ, 30, 1929—1930, S. 395.

В борьбе против икон Острогорский усматривал наступление восточного мировоззрения на античный платонизм, на остатки античной культуры вообще. Он полагал, что основой борьбы с иконопочитанием служило отвергавшееся иконоборцами представление о магической связи портрета с изображаемым (одним из тезисов иконоборцев являлось утверждение: *ὁμοούσιον εἰκόνα εἶναι εἰκονίζομένου* — икона имеет единую сущность с изображаемым), тогда как в свою очередь фундамент взглядов иконопочитателей составлял догмат «воплощения бога-слова». Иначе говоря, иконопочитатели, по Острогорскому, стояли на позициях неоплатонизма (что само по себе, заметим, совершенно верно), а базой воззрений иконоборцев являлась восточно-магическая идентификация портрета и изображенной на нем личности. Это построение основывалось историком на «Опровержениях» Никифора; Острогорский, в частности, ссылаясь на сохранившиеся у Никифора отрывки богословского сочинения Константина V: *εἰ καλῶς ὁμοούσιον (εἰκόνα) εἶναι τὸν εἰκονίζομένου* (стр. 45) — в противовес тезису иконопочитателей: *εἰκὼν οὐκ ἐστὶν ὁμοίωμα καὶ ἐκτύπων τινὸς ἐν ἑαυτῇ δεικνύοντο εἰκονίζομένου*.

Тезис Острогорского о восточно-семитическом влиянии на философию иконоборчества неубедителен. Если практика иконоборчества и вытекала из исторически сложившихся верований сект и ересей, находившихся под влиянием парсизма, иудаизма и ислама, то философско-догматическая сторона иконоборчества имела те же истоки, что и у иконопочитателей, т. е. античную философию эпохи упадка.

Острогорский придавал большое значение победе иконопочитания, отождествляя ее с победой европейской, греко-христианской культуры — победой, положившей предел культурной экспансии Востока. Конечно, отрицать воздействие восточной культуры в VIII—IX вв. не приходится, но объяснять иконоборческое движение влиянием восточной магии значило бы обеднять содержание социально-политической борьбы периода иконоборчества. К тому же, как это правильно отметил еще А. Барийон, один из рецензентов работы Острогорского<sup>64</sup>, мистический взгляд на иконы у Копроники ничем не отличается от подобного же взгляда Феодора Студита.

Подобно Мелиоранскому, расценивавшему, как мы видели, спор об иконах как гносеологическую дискуссию философского характера. Острогорский рассматривал взгляды Дамаскина, применяя кантIANскую терминологию. Впрочем, в то же время он не соглашался с подходом Мелиоранского к иконоборчеству, который, по его мнению, был отражением «вредного увлечения кантIANством в русских университетах».

Главный тезис Острогорского таков: спор об иконах — это борьба двух мировоззрений, конфликт двух противоположных религиозно-философских концепций, двух направлений культуры. Церковно-политические мотивы играли некоторую роль в иконоборчестве, но какие бы то ни было социальные и чисто политические цели при этом совершенно исключаются<sup>65</sup>.

Вслед за трудами Острогорского появился целый ряд работ по проблемам иконоборчества; среди них преобладали догматически-философские статьи. Таково исследование Х. Менгеса, изучавшего иконоборчество в чисто идеологическом плане<sup>66</sup>. Выпячивание на первый план богословско-догматической стороны характерно и для трудов протестантских историков

<sup>64</sup> См. «Zeitschrift der Savigny-Stiftung», 1930.

<sup>65</sup> G. O s t r o g o r s k y. Über die vermeintliche Reformtätigkeit...

<sup>66</sup> H. M e n g e s. Die Bilderlehre des hl. Johannes v. Damascus. Münster, 1938.

богословия. Если А. Гарнак в свое время считал, что основы иконоборчества в Византии нужно все же искать в политических стремлениях исаврийских императоров, то в 30-х годах эта точка зрения была объявлена «старой теорией». «Новая теория», согласно В. Эллигеру, состояла в том, что иконоборчество являлось результатом чисто-богословских, догматических споров в недрах православной церкви<sup>67</sup>.

Э. Ладнер особо подчеркивал губительную роль иконоборческого движения в развитии византийского искусства<sup>68</sup>. По его мнению, именно в это время, в период ожесточенной борьбы за принципы изображения идеального мира, установилось то расхождение между взглядами западной и восточной церквей, которое привело в Византии к слепому подражанию, канонизированному «подлиннику», а следовательно, к «механизации» искусства. Мистический контакт молящегося с «прототипом» проявлялся в «пронизывающем» взгляде иконного изображения, обращенного к молящемуся. Идеалистическая историография искусства целиком выводит эту особенность византийской иконописи из тех гносеологических богословских споров, которые вели сначала иконоборцы с иконопочитателями, а затем западная и восточная церкви.

Крайне идеалистическое объяснение иконоборчества нашло своих приверженцев и в Англии. Например, у К. Даусона в трактовке иконоборчества (1932 г.) чувствуется влияние Острогорского. Даусон объясняет и оценивает иконоборчество следующим образом. После потери Египта и Сирии империя стала чисто азиатским государством (стр. 170); иконоборческая ересь означала торжество Востока над эллинизмом (стр. 171), а окончательная победа иконопочитания — победа эллинского духа над Востоком (стр. 174). Последняя победа дала Византии возможность сделаться чисто европейской державой и оказать влияние на славянство.

Эти рассуждения в корне ошибочны и лишены основания. Почему с потерей азиатских владений Византия стала азиатской державой? Почему иконоборчество является азиатским принципом? Полностью противоречит фактам представление, будто именно Македонская династия сделала Византию европейской державой: известно ведь, что императоры этой династии именно в Азии расширили свои владения.

Крайне идеалистическое, философско-догматическое объяснение иконоборчества не могло удовлетворить большинство историков. Несмотря на шумный успех выступлений Острогорского и его последователей, в общих трудах по всемирной истории преобладала более широкая концепция иконоборчества. «Старые кадры» византиноведения и в 30-е годы по-прежнему трактовали иконоборчество, как попытку грандиозных реформ.

Шарль Диль объяснял иконоборчество прежде всего борьбой за верховенство светской власти над духовной<sup>69</sup>. В своем обширном обзоре истории Византии с IV до XI в. французский ученый, широко используя, в частности, труды русских византистов (Усильевского, Успенского и др.), считал теории Острогорского неубедительными. Диль полагал, что дело императоров-иконоборцев оказалось не напрасным, так как доктрина студитов, крайних и последовательных проводников идей иконопочитания, в конце концов потерпела поражение.

<sup>67</sup> W. Elliger. Zur bilderfeindlichen Bewegung des VIII Jh., in: «Joh. Ficker Festschrift». Leipzig, 1931; cp. G. Händler.— Epochen Karolingischer Theologie. Evangelische Verlag. Berlin, 1958, S. 13 ff.

<sup>68</sup> E. Ladner. Der Bilderstreit und die Kunstlehren der byzantinischen und abendländischen Theologen, 1931; idem. Origin and Significance of the Byzantine Iconoclastic Controversy. «Medieval Studies», II, 1940, p. 127—149.

<sup>69</sup> Histoire générale, par G. Glotz, t. III, 1936, p. p. 249—315.

Подобно Диллю на старой, позитивистской позиции стоял и румынский профессор Н. Йорга<sup>70</sup>, усматривавший причины и цели иконоборческого движения в явлениях чисто политического порядка. Йорга разделял мнение К. Успенского, что иконоборчество в сущности было монахоборчеством. Он проводил связь между византийским иконоборчеством и преследованиями буддийских монастырей в Индии и Китае, происходившими приблизительно в то же самое время. Рассматривая иконоборчество как комплекс религиозно-политических реформ, диктуемых сверху, Йорга совершенно не касался народных движений, развертывавшихся над иконоборческими лозунгами. С его точки зрения, цели иконоборчества — чисто политические: правительство всеми мерами стремилось пополнить финансовые ресурсы страны, пострадавшие от раздачи множества иммунитетных грамот в пользу монастырей, привлечь к военной службе огромное число монахов, живших в своих кельях, и подорвать материальное богатство монастырей путем отмены икон, приносивших монастырям большой доход. Эта политика была поддержана землевладельческой знатью, недовольной ростом церковных богатств и привилегий.

Наиболее крупной, хотя и наименее оригинальной по своей концепции, работой на интересующую нас тему в 30-е годы явилась монография Э. Мэртина «История иконоборчества»<sup>71</sup>.

Мэртин не склонен идти за Острогорским, полностью отрицающим всякую реформаторскую деятельность иконоборцев. Напротив, Мэртин считает Льва III крупным реформатором. Однако основное в иконоборчестве, с его точки зрения, — все-таки влияние азиатского монотеизма. Таким образом, по Мэртину, иконоборчество — комбинация азиатского монотеизма и реформаторско-социальной политики Исаурийской династии.

Мэртин отвергает теории, сводящие иконоборчество к монахоборчеству, поскольку, указывает он, преследование монахов началось 35 лет спустя после эдикта 726 г. (фактически им отвергаются тем самым секуляризационные цели иконоборчества). Мэртин отрицает и точку зрения, согласно которой причиной движения был лишь религиозный фанатизм, и мнение, что в спорах об иконах определенную роль играла борьба церкви и государства: эта борьба в Византии, полагает он, особенно не проявлялась до выступления Студита (что, конечно, неправильно: вспомним хотя бы яростные выступления по этому вопросу Иоанна Дамаскина и папы Григория, да и вообще борьба по вопросу о независимости церкви являлась предметом дискуссий со времени утверждения христианской церкви в качестве господствующей). Особенно тщательно выясняет Мэртин идейную близость иконоборчества и монофизитства. Ценны указания историка относительно политики Льва IV, в общем благоприятствовавшего монофизитам (например переселение и обеспечение земель в 778 г. яковитов во Фракии).

В целом труд Мэртина носит эклектический характер, причем в конечном итоге основным положением, отесняющим все остальные, оказывается тезис об иконоборчестве как борьбе против суеверий.

Победа иконопочитания, по Мэртину, оказалась роковой для Византии. Греческая церковь после 843 г. вступила в период разложения и загнивания.

Несмотря на «просветительские» высказывания Мэртина, его концепция носит реакционный характер, а местами даже в книге его содержатся замаскированные антисоветские выпады.

<sup>70</sup> N. J o r g a. Histoire de la vie byzantine, t. II. Bucharest., 1934; i d e m. Les origines de l'Iconoclasme. Bull. SH, XI, 1929.

<sup>71</sup> E. I. M a r t i n. A History of the Iconoclastic Controversy. London, 1930.

Своеобразное толкование получило иконоборчество в статье Л. Коха<sup>72</sup>. Христос изображается на иконах, пишет он, как царь царей, причем земной царь правит от имени небесного; иконоборцы же старались показать, что Христос, находящийся вне материального мира, не может быть и царем царей, т. е. стоять выше светской власти. Иначе говоря, иконоборцы, по Коху, стремились к неограниченному возвышению власти императора, не связанной даже религиозными догматами<sup>73</sup>.

В 20 — 30-х годах исследователи иконоборчества стали привлекать археологический материал<sup>74</sup>. Его использование во многом может способствовать решению вопроса о том, явилось ли иконопочитание старинной церковной традицией или же, как утверждали иконоборцы, христианство искони было враждебно настроено по отношению к иконам. Новое направление исследований данной темы само по себе представляется ценным. Примечательно, однако, что сторонники его, пытаясь разрешить спорные проблемы, прежде всего занимались дискуссией о том, кто же был прав — иконоборцы или иконопочитатели? Таким образом, эти буржуазные историки, используя археологические данные, в сущности как бы продолжали полемику, происходившую на соборах 754, 787, 815 и 843 гг.

Историография иконоборчества на Западе после второй мировой войны характеризуется тщательным изучением материалов о почитании икон и позиции его противников как в Византии, так и у соседних народов<sup>75</sup>. Особое внимание уделяется такой теме, как влияние византийского иконоборчества на Запад, в частности, изучаются отношения Карла Великого к спору об иконах, Libri Carolini, соборы 791 и 824 гг., рассматривавшие вопросы об иконопочитании, причем анализу подвергаются преимущественно догматически-богословские разногласия<sup>76</sup>. Пристально изучаются неизданные источники иконоборческой распри, в значительной мере собрана библиография<sup>77</sup>. Но с точки зрения общей концепции иконоборчества новейшая западная историография дала очень мало нового.

<sup>72</sup> L. K o c h. Christusbild und Kaiserbild. Beitrag zur Lösung der Frage nach dem Anteil der byzantinischen Kaiser am griechischen Bilderstreit. «Benedikt. Monatsschrift», 21, 1939, S. 85—105.

<sup>73</sup> Заметим, однако, что в произведениях иконоборцев нет ни единого намека на критику представления о Христе как о царе царей. Нападки патриарха Никифора объясняются его стремлением сблизить императоров-иконоборцев с библейским образом Навуходоносора (см. A. G r a b a r. L'iconoclasme, p. 150 sq.).

<sup>74</sup> См. K a u f m a n n. Handbuch der christlichen Archäologie. Paderborn, 1922 (о живописи иконописного характера в катакомбах — стр. 113—141); W. E l l i g e r. Die Stellung der alten Christen zu den Bildern in den ersten vier Jahrhunderten. «Studien über Christliche Denkmäler», XX, 1930; i d e m. Zur Entstehung und frühen Entwicklung der altchristlichen Kunst. Ibid., XXIII; i d e m. Zur bilderfeindlichen Bewegung des VIII Jhderts. Forschungen zur Kirchengeschichte und zur christlichen Kunst. Leipzig, 1931; на материале раскопок в Дупа-Европос — P. V. C. B a u r. The Paintings in the Christian Chapel at Dura. The Excavations at Dura-Europos, Fifth Season. New Haven, 1934.

<sup>75</sup> S. D e r N e r s e s s i a n. Une apologie des images du VII siècle. Byz., 17, 1944—1945; i d e m. Image Worship in Armenia and its Opponents. «Armenian Quarterly», I, 1946; P. A l e x a n d e r. An Ascetic Sect of Iconoclasts in 7<sup>th</sup> Century Armenia; y e p e e e: A. G r a b a r, in: «Cahiers archéologiques», VIII, 1955; сводка: i d e m. L'iconoclasme byzantine, 1957, p. 93—112.

<sup>76</sup> C. W. S t e i n e n. Die Entstehungsgeschichte der Libri Carolini. «Quellen und Forschungen aus Archiven und Bibliotheken», 21, 1929; G. H ä n d l e r. Die Libri Carolini, ein Dokument der fränkischen Frömmigkeitgeschichte. Greiswald, 1950; H. v. C a m p e n h a u s e n. Die Bilderfrage als theologisches Problem. «Zeitschrift für Theologie und Kirche», 49, 1952; G. H ä n d l e r. Epochen Karolingischer Theologie. Evangelische Verlag, Berlin, 1958 (с полной библиографией).

<sup>77</sup> Особенно в кн.: P. I. A l e x a n d e r. The patriarche Nicephorus of Constantinople. Oxford, 1958, p. 266—280.



Общие обзоры носят преимущественно эклектический характер. Так, Н. Бейнз и Х. Мосс стараются дать такое определение иконоборчества, которое бы включало в себя элементы концепции: иконоборчество, по их мнению, не может быть изучено изолированно от гражданских реформ Исаурийской династии, но нельзя считать в то же время, что оно было подчинено целям этих реформ. Императоры-иконоборцы, особенно на поздних этапах движения, прямо выступали против притязаний монашества. Окончательное торжество сторонников иконопочитания было победой традиционных верований широких масс<sup>78</sup>.

Наиболее распространенной в современной историографии является концепция иконоборчества как борьбы императорской власти против церковной. Так, по мнению Э. Баркера, центральной идеей иконопочитателей было утверждение независимости церкви от императорских эдиктов<sup>79</sup>. В новейших трудах особенно подчеркивается значение сочинений патриарха Никифора<sup>80</sup> и выступлений Феодора Студита<sup>81</sup>.

Политическим идеалом иконоборческих императоров нередко рисуется арабский халифат, концентрация светской и церковной власти в руках императора<sup>82</sup>. При этом упускается из виду, что, с одной стороны, идея главенства государства над церковью вовсе не являлась чисто азиатской (эта идея была налицо еще в римском праве); с другой стороны, не принимается в расчет, что идеи независимости церкви были гораздо «старше» высказываний Феодора Студита или Максима Исповедника. Они встречаются и у Иоанна Златоуста, и у Афанасия Александрийского.

В последние годы заметно усиливается интерес западных историков к богословской аргументации иконоборцев и их противников, причем характерно, что в работах недавнего времени все больше стирается принципиальная разница в системе доказательств между историками и богословами.

Разбирая философско-богословские положения о поклонении изображениям божества, Дж. Флоровский выступил против теории восточного происхождения иконоборчества, в частности против представления о решающем значении арабского влияния: в богословии иконоборцев, утверждал он, нет ничего семитического, налицо лишь прямое продолжение богословских концепций III—IV вв.<sup>83</sup>

Проблема возникновения иконопочитания в христианской церкви особенно подробно разбирается в англо-американской историографии. В 1954 г. вышло исследование Э. Китцингера (США) о культе икон до

<sup>78</sup> Norman H. Baynes and H. St. L. B. Moss. *Byzantium. An Introduction to East Roman Civilization*. Oxford, 1949, p. 16.

<sup>79</sup> E. Barker. *Social and Political Thought in Byzantium* (тексты из документов). Oxford, 1957.

<sup>80</sup> A. J. Vissera. *Nikephoros und der Bilderstreit. Eine Untersuchung über die Stellung des Konstantinopler Patriarches Nikephoros innerhalb der ikonoklastischen Wirren*. Haag., 1951, p. 36.

<sup>81</sup> В 1959 г. Э. Вернер (ГДР) опубликовал интересную статью о Феодоре Студите (E. Werner. *Die Kriese im Verhältnis von Staat und Kirche in Byzanz: Theodor von Studion. «Aus der byzantinischen Arbeit der Deutschen Demokratischen Republik»*, Bd. I. Berlin, 1959, S. 113—133), в которой иконоборчество рассматривается как попытка отвлечь народ от увлечения мистикой. Автор считает, правда, что широкой социальной основой иконоборческой политики являлось движение павликиан против церкви, но в основном и в его работе иконоборчество трактуется как борьба между regnum и sacerdotium, причем Феодор Студит изображается последовательным проповедником идей независимости церкви (см. мою рецензию — ВВ, XVI, 1959, стр. 257—258).

<sup>82</sup> G. Everu. *The Byzantine Patriarchate*. London, 1947.

<sup>83</sup> G. Florovsky. *Origen, Eusebius and the Iconoclast Controversy*. «Church History», XIX 1950, p. 77—96.

иконоборческого движения<sup>84</sup>; в 1955 г. Н. Бейнз опубликовал статью на ту же тему<sup>85</sup>.

Историю богословских споров об иконах обстоятельно изучил Ладнер<sup>86</sup>; этико-богословская сторона иконопочитания была предметом анализа М. Анастаса<sup>87</sup>.

В последнее время буржуазная историография иконоборчества стремится поставить в центр изучения археологический и искусствоведческий материал. Социальное содержание иконоборчества игнорируется вовсе, единственным объектом исследования снова делается иконопочитание как таковое.

В 1957 г. с большим археологическим исследованием об иконоборчестве выступил А. Грабар<sup>88</sup>, поставивший своей задачей на основании сохранившихся вещественных памятников осветить характер и территориальный размах иконопочитания до, во время и после иконоборчества, а также влияние иконоборчества и торжества православия на изобразительное искусство. В исследовании Грабара ярко показана связь иконопочитания с монархической властью. Автор отмечает, что начиная со времен Юстиниана I император изображается вместе с Христом и икона служила проводником идеи божественного происхождения власти. Он указывает на распространенность икон в VII в., обращая внимание и на тот факт, что население Малой Азии было настроено против икон, вследствие чего императоры VIII в. не решились идти наперекор верованиям населения чисто греческих местностей Малой Азии и Константинополя<sup>89</sup>.

Иконоборцы выступали, по Грабару, только против икон Христа, богородицы и святых, но сами украшали церкви изображениями прелестей небесного рая (деревья, животные, птицы), что, вопреки мнению тех, кто выводит иконоборчество из азиатского монотеизма, было совершенно чуждо обстановке мусульманской мечети<sup>90</sup>. Грабар не отрицает социальных причин неприязни к иконам<sup>91</sup>, но не касается этого вопроса сколько-нибудь детально, ограничивая свое исследование археологическими рамками.

Грабар отмечает, что вместе с победой иконопочитания в Византии был введен контроль церкви над изобразительным искусством<sup>92</sup>.

В 1958 г. вышел большой труд П. Аликсандера<sup>93</sup> о патриархе Никифоре. В этом труде рассматривается иконоборческое движение в целом, причем изложение начинается с вопроса об отношении к иконам со времен раннего христианства<sup>94</sup>. По Аликсандеру, конечной причиной иконоборчества послужила старинная традиционная неприязнь к изображениям божества, унаследованная от иудаизма<sup>95</sup>. Эта традиция сохранялась и в VIII в., причем мусульманство еще более усилило ее. Политика Льва III, выросшего в арабском окружении, пишет Аликсандер, была обусловлена

<sup>84</sup> E. Kitzinger. The Cult of Images in the Age before Iconoclasm, DOP, 8, 1954, p. 83—150. На эту же тему им был сделан доклад на XI Международном конгрессе византинистов в Мюнхене (1958 г.).

<sup>85</sup> Norman Baynes. The Icons before Iconoclasm. «Byzantine Studies and other Essays». University of London, 1955, XI, p. 226—239.

<sup>86</sup> E. Ladner. The concept of the image in the Greek Fathers and the byzantine iconoclastic controversies: DOP, 7, 1953.

<sup>87</sup> M. V. Anastas. The ethical theories of Images formulated by the iconoclasts in 754 and 815 DOP, 8, 1954.

<sup>88</sup> A. Grabar. L'iconoclasme byzantin. «Dossier archéologique». Paris, 1957.

<sup>89</sup> Ibid., p. 93.

<sup>90</sup> Ibid., p. 166.

<sup>91</sup> Ibid., p. 146.

<sup>92</sup> Ibid., p. 259—261.

<sup>93</sup> P. Alexander. The Patriarch Nicephorus of Constantinople, Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire. Oxford, 1958.

<sup>94</sup> Ibid., 3.

<sup>95</sup> Ibid., p. 217.

его личными симпатиями, но самое движение началось внутри церкви; историк особенно оттеняет противоречие между белым духовенством и монашеством.

Как бы продолжая богословско-философские дебаты об иконоборчестве (Мелиоранский — Андреев — Грюмель — Острогорский), Аликсандр различает два поколения иконоборцев VIII в.: первое выдвигало те же положения, которые некогда применялись против язычников и базировались на Ветхом завете; второе увлеклось христологическими спорами о двух сущностях Христа<sup>96</sup>. Обоснование иконопочитания в свою очередь прошло три стадии<sup>97</sup>: на первой иконопочитатели использовали почти те же доводы, которыми язычники в IV в. оправдывали свое поклонение статуям богов, вторая стадия — христологическая, третья — чисто схоластическая с привлечением силлогизмов Аристотеля<sup>98</sup>. Как и Ладнер, Аликсандр отмечает, что в ходе спора об иконах значительно повышается уровень знаний спорящих сторон, изучение античной философии делается для богословов обязательным.

Периодизация иконоборческой распри ставится Аликсандром и в зависимость от отношений белого духовенства и монашества. Так, при Ирине найден был компромисс, способствовавший восстановлению иконопочитания; при Константине VI и Никифоре распря разгорелась вновь и борьба внутри духовенства продолжалась; в 809 г. был осужден вождь монашества Феодор Студит; напротив, в 812 г., при Михаиле I, Студит фактически распоряжался империей. Эта распря снова позволила восстановить иконоборчество (815—843 г.).

Труд Аликсандера ценен главным образом содержащимся в нем детальным исследованием деятельности патриарха Никифора как главы церкви и как церковного публициста. Однако Аликсандр почти не касается социальных и государственно-политических аспектов иконоборческого движения<sup>99</sup>.

Та же тенденция сводить историю иконоборческого движения к идеологическим распрям наблюдается у Л. Брейера, издавшего на немецком языке текст Феофана<sup>100</sup>. Издатель усматривает причину иконоборческого движения только в идейных факторах — во влиянии античного платонизма, ветхозаветского отвращения к изображениям, во влиянии арабского Востока. Весьма упрощенно излагаются им причины присоединения монашества к иконопочитателям: все сводится к тому, что монахи, оказывается, зарабатывали на писании икон.

Как борьбу против наступления монашеского мировоззрения трактует иконоборчество и Г. Хауссиг. По его мнению, иконоборчество, порвав связь Византии с Западом, привело к победе восточной культуры в Византии, а последующее торжество монашества — к разрыву с культурным наследием античного мира<sup>101</sup>.

В последнее время на развитие концепции иконоборческой эпохи как борьбы Запада с влиянием Востока оказывают значительное воздействие

<sup>96</sup> Ibid., p. 53. Это обстоятельство отмечал еще И. Андреев, по мнению которого, переход в критике церкви к чисто богословским рассуждениям оттолкнул от иконоборцев массы. Аликсандр считает, что Андреев недооценил склонности византийцев к богословским спорам.

<sup>97</sup> Ibid., p. 189—196.

<sup>98</sup> Ibid., p. 9.

<sup>99</sup> Характерно, что Аликсандр совершенно не затронул социального движения, происходившего на второй фазе развития иконоборчества. Исследование Липшиц о восстании Фомы Славянина в работе английского историка вовсе не упоминается.

<sup>100</sup> Bilderstreit und Arabersturm in Byzanz, aus der Weltchronik der Theophanes übersetzt, eingeleitet und erklärt von Leopold Breyer. Graz-Wien-Köln, 1957 (см. мою рецензию — ВВ, XVII, 1960, стр. 257 и сл.).

<sup>101</sup> H. W. Haussig. Kulturgeschichte von Byzanz. Stuttgart, 1959, S. 281.

установки реакционного социолога Д. Тойнби относительно различных самостоятельно развивающихся «очагов» цивилизации. Так, Д. Закифинос выдвигает положение, согласно которому иконоборческая эпоха — время борьбы двух миров, двух цивилизаций, противостоящих друг другу<sup>102</sup>.

Историографии иконоборчества определенным образом коснулось влияние «холодной войны». По-новому стали расценивать победу иконопочитания даже ортодоксальные лютеранские богословы. Если в конце XIX в. А. Гарнак считал положения собора 787 г., восстановившего иконопочитание, «иконософией, разработанной на основе суеверий, магии и схоластики», то в 1952 г. фон Кампенгаузен, несмотря на свою лютеранскую неприязнь к иконам, расценивает разгром иконоборчества как положительный факт, видя в этом «победу греческого мышления над бесформенностью Востока»<sup>103</sup>. Несостоятельность этих рассуждений очевидна: ведь хорошо известно, что богословские идеи как иконопочитателей, так и иконоборцев черпались из одних и тех же источников — творений «отцов» греческой церкви и произведений неоплатонической философии.

В наше время в изучении иконоборчества остро ощущается разница между методологией западных ученых, настаивающих на исключительно идеологических причинах иконоборчества, и историков социалистического лагеря, обращающих главное внимание на характерные моменты смены общественных формаций, социальной борьбы и взаимодействия экономического базиса и надстройки.

<sup>102</sup> D. A. Z a k y t h i n o s. Σκέψεις τινες περί εικονομαχίας. Extr. des Mélanges A. Alivizatos. Athènes, 1957.

<sup>103</sup> Цит. по: G. H ä n d l e r. Epochen Karolingischer Theologie, S. 25.